

# Nilai-nilai Fleksibiliti dalam Sumber Perundangan Islam

WAN ZULKIFLI WAN HASSAN

## ABSTRACT

*The aim of this paper is to highlight the values of flexibility in the Islamic sources of law. This is to prove that Islamic laws are not static and irresponsible of changes in the contemporary society, rather it is relevant to be adopted into all aspects of life across different places and periods of time. The primary sources of Islamic jurisprudence as accepted by all Muslim jurists are the al-Qur'an and hadith as well as ijtiḥad or consensus of the fuqaha' (jurists) and al-qiyas (analogical deduction). Some jurists also include other sources of law such as al-istiḥsan (equity), al-masalih al-mursalah (considerations of public interest), al-'urf (customs), al-istishab (presumption of continuity) and al-dhara'i (blocking the means). Taken together, all these laws complete each other and thus able to guide Muslims to choose the best course of action to solve their problems.*



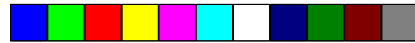
## PENGENALAN

Makalah ini bertujuan untuk memberi penjelasan berkenaan nilai-nilai fleksibiliti dalam sumber perundangan Islam yang dapat disesuaikan dengan perkembangan manusia dan perubahan masa atau situasi. Ia sekaligus menunjukkan bahawa sumber perundangan Islam mampu dipraktikkan di sepanjang masa dan pelbagai tempat. Ini menolak andaian yang kurang sopan yang menganggap bahawa Islam adalah agama yang jumud dan tidak menerima perubahan masa dan situasi. Justeru makalah ini akan mengetengahkan perbincangan mengenai nilai-nilai fleksibiliti dalam sumber perundangan Islam.

## SUMBER-SUMBER UTAMA PERUNDANGAN ISLAM YANG MENCORAKKAN NILAI-NILAI FLEKSIBILITI

Majoriti ulama bersepakat mengatakan sumber perundangan utama dalam perundangan Islam adalah seperti berikut:





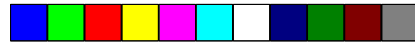
## AL-QUR'AN

Al-Qur'an mengandungi kaedah-kaedah atau sistem kehidupan manusia yang lengkap dan mencakupi permasalahan di dunia dan akhirat. Setiap nas yang terdapat di dalam al-Qur'an adalah sebenarnya datang daripada Allah s.w.t. melalui perantaraan Malaikat Jibril a.s. dan disampaikan kepada Rasulullah s.a.w. Ia sampai kepada manusia melalui cara dan proses yang menyakinkan dari segi kesabitannya kerana ia dinyatakan secara *mutawatir* (diriwayatkan oleh sekumpulan yang ramai dari satu generasi ke satu generasi yang lain). Walau bagaimanapun, pendalilan sesuatu nas ke atas sesuatu hukum (*dilalah al-nas 'ala al-hukm*) terutamanya yang berkaitan dengan hukum-hakam dan kepentingan manusia dinyatakan dalam dua bentuk sama ada secara pasti atau tidak pasti (Sufi Hasan Abu Talib 1990).

Sehubungan itu, terdapat di dalam al-Qur'an ayat-ayat yang membawa maksud dan pengertian secara pasti dan tidak boleh ditafsirkan dengan berbagai-bagai maksud. Pendalilan seumpama ini dianggap sebagai pendalilan secara pasti. Ini berlainan dengan pengertian beberapa ayat di dalam al-Qur'an yang berbentuk umum, interpretasi atau mutlak, kerana pendalilan terhadap ayat-ayat seumpama ini membawa pengertian yang kurang pasti. Ini disebabkan, nas-nas tersebut boleh ditafsirkan dengan pelbagai makna dan maksud. Ia bergantung kepada ijtihad ulama dalam menentukan makna dan maksud nas tersebut. Oleh itu berlakunya perselisihan di kalangan ulama dalam menafsirkan nas tersebut (Sufi Hasan Abu Talib 1990).

Bilangan ayat al-Qur'an adalah terhad dan terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang tidak memberi suatu pengertian hukum secara terperinci serta tidak meliputi setiap kes dalam kehidupan manusia. Sedangkan kehidupan manusia yang sentiasa berlaku perubahan masa, budaya, dan sistem sosial umat di seluruh dunia sejak beribu tahun yang lampau hingga kini. Justeru itu, objektif utama al-Qur'an diturunkan adalah sebagai asas yang lengkap kepada kehidupan manusia sama ada ia berkaitan dengan hubungan sesama mereka mahupun hubungan mereka dengan Allah s.w.t. Ia juga dianggap sebagai model dalam pembentukan undang-undang mendatang dan mengutarakan sebahagian besar perundangan secara umum dan bersifat fleksibiliti yang dapat disesuaikan dengan suasana dan keadaan ('Abd al-Karim Zaydan 1979).

Bahkan al-Qur'an sendiri memberi kelonggaran dan fleksibiliti kepada masyarakat Islam untuk berijtihad kerana terdapat di dalam al-Qur'an yang menyentuh mengenai konsep *al-'afw* atau pemaafan. Hal ini berlaku bukan secara kebetulan tetapi ia merupakan suatu yang disengajakan oleh Allah s.w.t. agar syariat Islam menjadi umum, lengkap, kekal, sesuai dan relevan untuk sepanjang zaman dan situasi. Ini berdasarkan kepada firman Allah s.w.t. yang bermaksud:



Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu bertanya tentang sesuatu yang jika dijelaskan kepada kamu, maka akan mendatangkan keburukan ke atas kamu. (al-Qur'an, al-Maidah 5: 101)

Tambahan pula, penafsiran al-Qur'an semakin berkembang dari semasa ke semasa bermula semenjak zaman Rasulullah s.a.w. lagi. Terdapat juga penafsiran yang berpandukan pemikiran dan ijtihad iaitu penafsiran ayat al-Qur'an berlandaskan akal dan ijtihad demi untuk mencapai maksud sebenar sesuatu ayat. Bahkan ia selari dengan saranan al-Qur'an sendiri yang menggalakkan umat Islam agar menggunakan segala kemahiran berfikir mereka untuk mencari kebenaran. Rentetan itu berlaku pelbagai penafsiran di kalangan para ulama tafsir berdasarkan kepakaran masing-masing sama ada dari sudut bahasa, sejarah, akidah, perundangan, etika, sosial atau sebagainya (Sa'id 'Abd al-Fattah 'Ashur 1994).

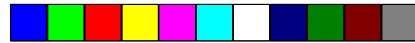
Oleh kerana itu, hukum syarak boleh dikategorikan kepada dua. Pertama, hukum yang tetap (*thabit*) dan tidak berlaku perubahan selama-lamanya serta tidak boleh melakukan ijtihad terhadapnya, seperti perkara-perkara atau amalan-amalan yang diwajibkan dan diharamkan serta hukuman-hukuman yang ditentukan oleh syarak seperti hudud dan qisas.

Kedua, hukum yang boleh menerima perubahan (*mutaghayyir*) dan bersesuaian dengan nilai-nilai kemaslahatan, semasa dan setempat, seperti hukuman dalam ta'zir dan sebagainya (Ibn al-Qayyim t.t).

Ia juga memberikan nilai-nilai fleksibiliti kepada para mujtahid, untuk mengeluarkan hukum yang sesuai dengan realiti semasa mereka dan berkesinambungan dengan prinsip-prinsip asas syariah. Antara prinsip-prinsip asas yang dinyatakan di dalam al-Quran yang boleh diaplikasikan dalam semua keadaan dan masa adalah kewajiban menegakkan keadilan, mesyuarat, menghilangkan segala kesulitan, mencegah segala bentuk kerosakan, memelihara hak manusia, menunaikan amanah, menyerahkan amanah kepada mereka yang dianggap layak memikulnya, merujuk kepada mereka yang pakar dalam sesuatu bidang. Ini menggambarkan wujud fleksibiliti al-Qur'an dalam menentukan sesuatu hukum dan perundangan (Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq 1991).

Sebagai contoh, dalam sistem pemerintahan Islam dan sistem pengurusan yang lain, al-Quran meletakkan dasar syura atau mesyuarat. Al-Qur'an menjadikannya salah satu daripada sifat asasi bagi masyarakat Islam dan beriman. Bahkan situasinya dianggap mempunyai persamaan dengan ibadat solat sebagaimana firman Allah s.w.t. yang bermaksud:

Dan mereka yang menjawab seruan Rabb dan mendirikan solat, sedangkan urusan mereka dengan mesyuarat antara mereka dan membelanjakan sebahagian rezeki yang Kami berikan kepadanya. (al-Qur'an, al-Syura 42: 38)



Ayat di atas merupakan salah satu ayat yang diturunkan di Mekah yang pada kebiasaannya menjelaskan tentang prinsip dan asas dalam Islam (al-Qaradawi 1990). Hal ini sama juga berlaku dalam surah yang diturunkan di Madinah apabila Allah s.w.t. memerintahkan kepada Rasulullah s.a.w. dengan firman-Nya yang bermaksud:

Dan mesyuaratlah dengan mereka dalam sesuatu perkara. (al-Qur'an, Ali 'Imran 3:159)

Menurut al-Qaradawi, walaupun perintah mesyuarat merupakan suatu perintah yang wajib, namun Allah s.w.t. tidak menjelaskan secara tepat bagaimana bentuk mesyuarat, bagaimana untuk mempraktikkannya khususnya hubungan antara pemimpin dan rakyat. Ini kerana, cara dan kaedah mesyuarat bagi setiap zaman, keadaan dan persekitaran adalah berbeza di antara sama satu lain. Sebagai contoh, mesyuarat yang dilakukan oleh orang kampung berbeza dengan orang yang berada di kota, cara pelajar mengendalikan mesyuarat tidak sama dengan cara orang awam, mesyuarat dalam suasana aman dan perang adalah berbeza. Walaupun al-Qur'an memberi kelonggaran kepada manusia dalam melaksanakan mesyuarat, namun ia perlu dijalankan mengikut prinsip-prinsip Islam (al-Qaradawi 1990).

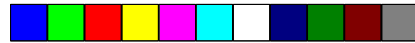
Dalam perkara yang berkaitan dengan urusan harta benda, al-Qur'an telah menjelaskan di dalam dua ayat yang menggambarkan nilai-nilai fleksibiliti iaitu firman Allah s.w.t. yang bermaksud:

Ambillah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk). (al-Qur'an, al-Tawbah 9: 103)

Firman Allah s.w.t. lagi yang bermaksud:

Dan mereka (yang menentukan bahagian) pada harta-hartanya, menjadi hak yang termaklum. Bagi orang miskin yang meminta dan orang miskin yang menahan diri (daripada meminta). (al-Qur'an, al-Ma'arij 70: 24-25)

Dalam dua ayat di atas tidak menjelaskan secara tepat jenis-jenis harta tersebut kerana ia sering berubah-ubah dan mempunyai pembaharuan pada setiap masa dan keadaan. Begitu juga, dua ayat di atas tidak juga menghuraikan berkenaan hukum-hukum yang berkaitan cara melakukan kebajikan kepada orang fakir dan miskin. Namun hadis Nabi memainkan peranan yang penting dalam menghuraikan tentang keadilan, kemaslahatan dari sudut perundangan terutama yang melibatkan pengagihan harta-harta tersebut (Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq 1991).



Selain itu, antara nilai-nilai fleksibiliti yang terkandung dalam al-Qur'an adalah apabila terdapat beberapa keadaan yang boleh membawa kepada perubahan hukum jika ia boleh mendatangkan kemaslahatan kepada umat Islam. Antaranya ayat yang berkaitan *rukhsah* atau keringanan kepada umat Islam dalam situasi peperangan ketika berhadapan dengan musuh sebagaimana yang terkandung dalam Surah al-Anfal ayat ke 65 hingga ayat 66 (al-Qaradawi 1990; Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq 1991).

Dari penjelasan di atas, segala ayat yang terkandung di dalam al-Qur'an adalah benar dan tidak boleh dipertikai dari sudut kesabitannya. Justeru *fuqaha'* meletakkan al-Qur'an sebagai paksi dalam hukum Syariah. Walaupun terdapat sebahagian ayat-ayat di dalam al-Qur'an tidak dijelaskan dalam bentuk terperinci, tetapi ia memberi panduan serta prinsip umum yang boleh dipakai oleh manusia pada setiap masa dan keadaan. Prinsip-prinsip umum ini tidak sekali-kali akan berubah dan dalam masa yang sama al-Qur'an mempunyai nilai-nilai fleksibiliti dalam perundangan Islam agar sesuai dengan situasi dan semasa.

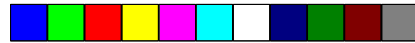
## HADIS

Hadis atau sunnah memainkan peranan yang penting dalam perundangan Islam selepas al-Qur'an sama ada untuk menjelaskan hukum-hukum syarak atau mentafsir ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat menyeluruh dan umum. Rasulullah s.a.w. menjelaskan sesuatu hukum melalui sabdanya atau perbuatannya berdasarkan situasi dan keadaan yang berlaku dalam kalangan masyarakat. Baginda sentiasa mengharapkan wahyu dari Allah s.w.t. atau Baginda terlebih dahulu berijtihad dengan ijtihad yang kukuh dan teliti untuk menyelesaikan sesuatu masalah jika berlaku kelewatan dalam penurunan wahyu (Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq 1991).

Ini kerana hadis yang diriwayatkan oleh Baginda s.a.w adalah berlandaskan wahyu Allah s.w.t. (al-Khatib 1981). Ini berdasarkan firman Allah s.w.t. yang bermaksud:

Dan ia tidak memperkatakan (sesuatu yang berhubung dengan agama Islam) menurut kemahuan pendapatnya sendiri. Segala yang diperkatakannya itu (sama ada al-Qur'an atau hadis) tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan kepadanya. (al-Qur'an, al-Najm 53: 3-4)

Ini diperkukuhkan lagi dengan apa yang ditulis oleh Sayyidina 'Umar al-Khattab r.a. kepada Qadi Syurayh yang bermaksud (M. 'Abd al-'Aziz al-Khawli 1983; Mustafa al-Siba'i 1978):

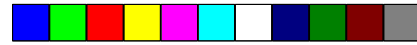


Lihat apa yang jelas kepada kamu dari Kitab Allah dan jangan kamu tanya seseorang pun mengenainya, apa yang tidak jelas pada kamu dari Kitab Allah maka ikutlah Sunnah Rasulullah.

Antara peranan hadis dalam pembinaan hukum ialah sebagaimana yang dinyatakan oleh Imam al-Shafi'i adalah sebagaimana berikut (al-Shafi'i Muhammad b. Idris 1979):

1. Menyokong dan menguatkan al-Qur'an. Ini berlaku sekiranya kandungan hadis sama pemahamannya dengan al-Qur'an.
2. Menjelaskan dan mentafsirkan kandungan al-Qur'an. Ia boleh disimpulkan kepada empat cara:
  - a) Menerang dan mentafsir ayat-ayat al-Qur'an yang umum.
  - b) Mengkhususkan ayat-ayat al-Qur'an yang umum.
  - c) Mentafsir dan menjelaskan kesamaran ayat-ayat al-Qur'an.
  - d) Membataskan ayat-ayat al-Qur'an yang mutlak.
3. Terdapat beberapa hukum yang tidak disebut dan diterangkan dalam al-Qur'an. Dalam hal ini hadis telah menerangkan beberapa hukum baru yang tidak dinyatakan di dalam al-Qur'an.
4. Mengetahui dan mengenal pasti ayat-ayat *nasikh* (yang memansuhkan) dan *mansukh* (yang dimansuhkan) di dalam al-Qur'an. Ini kerana, pensabitan *nasikh* dan *mansukh* hendaklah berdasarkan dalil dan hujah. Justeru hadis memainkan peranan sebagai dalil dan hujah pensabitan tersebut.

Situasi atau fenomena sentiasa berkembang dalam kehidupan manusia, oleh itu segala hukum-hakam yang dinyatakan di dalam hadis adalah sesuai dengan perkembangan tersebut. Bahkan hadis meletakkan asas bagaimana cara untuk berijtihad dan *istinbat* (kaedah mengeluarkan) hukum yang boleh dijadikan sebagai panduan kepada pemerintah untuk disesuaikan dengan keadaan yang berlaku. Dalam hadis juga terdapat panduan bagaimana metod dalam menentukan alasan terhadap sesuatu hukum, beberapa teori dan contoh-contoh yang sesuai. Bahkan hadis telah meletakkan asas yang kukuh yang tidak boleh berubah disebabkan berlaku perubahan masa dan ia boleh diterima pakai pada bila-bila masa seperti nilai akhlak, peribadatan, kaedah pembentukan keluarga bahagia, prinsip-prinsip yang kukuh mengenai hukum hubungan sosial, sistem dan peraturan yang berkaitan muamalat, jenayah, hubungan antarabangsa yang



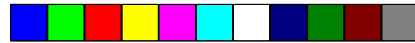
melibatkan keamanan dalaman dan luaran serta membawa kesejahteraan dan keharmonian di muka bumi. Begitu juga hadis mengutarakan jalan ke arah membentuk personaliti manusia seperti etika ketika makan, minum, tidur, memberi salam dan jawab salam serta etika dalam semua kegiatan-kegiatan manusia (Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq 1991).

Antara nilai-nilai fleksibiliti lain yang boleh dicungkil dari hadis atau sunnah adalah berlaku perselisihan pandangan dalam kalangan ulama dalam menentukan sesuatu hukum berdasarkan sesuatu hadis. Ini kerana perselisihan tersebut berlaku antara lain disebabkan faktor pensabitannya iaitu bagaimana ia sampai kepada manusia. Adakah ia melalui proses yang menyakinkan dari segi kesabitannya (*qat'iah al-thubut*) atau dengan proses kurang menyakinkan (*zanniyyah al-thubut*). Justeru, mana-mana hadis yang diriwayatkan melalui proses yang menyakinkan iaitu hadis *mutawatir*, tidak berlaku perselisihan dalam kalangan ulama mengenai wajib beramal dengan hadis tersebut. Adapun hadis yang dianggap mempunyai proses yang hampir sama dengan proses yang menyakinkan seperti hadis masyhur, maka ia boleh diterima pakai dengan syarat-syarat yang tertentu. Namun jika hadis diriwayatkan melalui proses kurang menyakinkan seperti hadis ahad, maka berlaku perselisihan pendapat ulama. Terdapat sebahagian mereka yang mengambil pandangan agak ketat dalam menerima pakai hadis tersebut kecuali apabila ia dapat memenuhi syarat-syarat tertentu. Sementara sebahagian mereka pula agak mudah untuk menerima pakai hadis-hadis tersebut (Sufi Hasan Abu Talib 1990).

Antara contoh hadis yang menggambarkan nilai-nilai fleksibiliti adalah hadis yang menghuraikan mengenai kaedah-kaedah atau dasar-dasar umum yang meliputi semua kegiatan manusia semenjak zaman Rasulullah s.a.w. sehingga sekarang dan akan datang ialah sabda Rasulullah s.a.w. yang bermaksud:

Jangan kamu memudaratkan dan terkena mudarat. (Riwayat Malik, Ibn Abi Shaybah, al-Darqutni dan Ibn Majah)

Berdasarkan hadis di atas, ia merupakan kaedah yang umum dan mampu menyelesaikan banyak masalah baru sama ada berkaitan dengan hubungan sesama insan atau hubungan manusia dengan makhluk yang lain dalam semua keadaan seperti perkara yang berkaitan ibadat, muamalat, munakahat, politik, ekonomi, penjagaan alam sekitar, pemeliharaan binatang dan sebagainya (Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq 1991). Bahkan berdasarkan hadis tersebut para ulama telah membina beberapa teori antaranya *al-darar yuzal* atau segala bentuk kemudaratannya wajib dihapuskan, *al-darurah tubih al-mahzurah* atau dalam keadaan darurat membolehkan perkara yang ditegah, *al-darar la yuzal bi al-darar* atau kemudaratannya tidak boleh dihapuskan dengan kemudaratannya (al-Suyuti 1990).



Contoh hadis lain yang menggambarkan nilai-nilai fleksibiliti adalah (Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq 1991) sabda Rasulullah s.a.w. yang bermaksud:

Orang Islam berpegang kepada syarat-syarat yang telah dimenterai oleh mereka kecuali syarat mengharamkan apa yang dihalalkan dan menghalalkan apa yang diharamkan. (al-Bayhaqi t.t.)

Hadis di atas menjelaskan bahawa segala permasalahan sosial dan perundangan dalam Islam adalah tertakluk kepada hukum yang telah ditetapkan oleh Allah s.w.t. dan Rasul-Nya. Bahkan ia sudah ditentukan dalam lingkungan syariat yang berdasarkan objektif Islam itu sendiri. Meskipun para ulama berselisih pendapat dalam penerimaan sesuatu syarat dan apa-apa jenis kontrak, namun mereka bersepakat mengatakan tidak boleh membuat persetujuan berdasarkan apa-apa syarat yang membelakangi prinsip-prinsip syarak dan objektifnya (Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq 1991).

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahawa hadis merupakan sumber perundangan Islam yang kedua. Ia memainkan peranan dan mempengaruhi pembentukan undang-undang Islam sejak zaman Rasulullah s.a.w. sehinggalah ke zaman para Imam mujtahid dan zaman-zaman seterusnya.



### *AL-IJMA'*

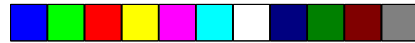


Pengertian *al-ijma'* yang diterima pakai oleh majoriti ulama ialah persepakatan para ulama mujtahidin dari umat Nabi Muhammad s.a.w. yang berada pada masa atau zaman tertentu semasa sesuatu hukum berlaku (al-Amidi 'Ali ibn Abi 'Ali 1984). Mengikut majoriti ulama, *al-ijma'* mestilah bersandarkan kepada dalil Syarak. kerana memperkatakan sesuatu perkara tanpa berlandaskan dalil adalah dianggap sebagai suatu kesalahan. Sandaran *al-ijma'* adalah terdiri daripada nas-nas dari al-Qur'an dan al-Hadith, *al-qiyas*, *al-'urf* serta jenis-jenis *ijtihadiyyah* yang lain (al-Amidi 'Ali ibn Abi 'Ali 1984; Sufi Hasan Abu Talib 1990; 'Abd al-Karim Zaydan 1979; Sufi Hasan Abu Talib 1990).

Justeru *al-ijma'* satu prinsip yang boleh diterima pakai dalam usaha untuk menjamin kebenaran sesuatu hukum yang baru hasil daripada kepakaran ulama dalam penggunaan *al-qiyas*, *al-'urf* dan mekanisme ijtihad yang lain. Lantaran itu ia dapat menyumbang kepada kesahihan hukum terhadap kes-kes baru yang belum pernah berlaku di zaman Rasulullah s.a.w. Dalam beberapa kitab usul fiqh terdapat beberapa jenis *al-ijma'* yang dihubungkan dengan masa terjadi, tempat terjadi atau orang yang melaksanakannya. *Al-ijma'* tersebut adalah (Shafi'i Muhammad b. Idris 1979; Muhammad Abu Zahrah 1987; Ibn al-Qayyim Muhammad ibn Abi Bakr al-Jawziyyah (t.t); 'Abd. al-Karim Zaydan 1989; Muhammad al-Khudari Bik 1965; Mahmud Zuhdi Abdul Majid 1988):

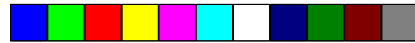






1. *Ijma'* Sahabat - iaitu *al-ijma'* yang dilakukan oleh para sahabat Rasulullah s.a.w. Antaranya mereka bersepakat mengatakan wajib memerangi golongan yang engkar membayar zakat di awal pemerintahan Khalifah Abu Bakr, pengumpulan al-Qur'an, memperuntukan satu perenam kepada nenek dalam masalah peninggalan harta pusaka dan pelbagai masalah yang lain.
2. *Ijma'* Khulafa' al-Rasyidin - iaitu *al-ijma'* yang dilakukan oleh Khalifah Abu Bakar, Khalifah Umar, Khalifah Utsman dan Khalifah Ali bin Abi Thalib. Tentu saja hal ini hanya dapat dilakukan pada masa keempat orang itu hidup, iaitu pada masa Khalifah Abu Bakar. Setelah Abu Bakar meninggal dunia *al-ijma'* tersebut tidak dapat dilakukan lagi. Antara contoh yang jelas adalah *al-ijma'* mengenai pemerintahan. Mereka sepakat mengatakan wajib hukumnya mengangkat seorang imam atau khalifah untuk menggantikan Rasulullah s.a.w. dalam menguruskan urusan pemerintahan Islam yang melibatkan urusan agama dan dunia. Mereka telah membuat kesepakatan tersebut di Saqifah Bani Sa' idah setelah kewafatan Baginda s.a.w.
3. *Ijma'* Shaykhan - iaitu *al-ijma'* yang dilakukan oleh Khalifah Abu Bakar dan Khalifah Umar bin Khattab.
4. *Ijma'* Ahli Madinah - iaitu *al-ijma'* yang dilakukan oleh ulama-ulama Madinah. *Al-ijma'* ahli Madinah merupakan salah satu sumber hukum Islam menurut Mazhab Maliki. Namun Mazhab Shafi'i tidak mengakuinya sebagai salah satu sumber hukum Islam.
5. *Ijma'* ulama Kufah - iaitu *al-ijma'* yang dilakukan oleh ulama-ulama Kufah. Mazhab Hanafi menjadikan *ijma'* ulama Kufah sebagai salah satu sumber hukum Islam.

Namun usaha untuk merealisasikan sesuatu *al-ijma'* memerlukan integrasi pemikiran di kalangan pakar undang-undang kerana ia lahir sebagai natijah daripada penggunaan ijtihad. Keputusan *al-ijma'* hendaklah selari dengan roh perundangan Islam (*ruh al-tasyri'*). Justeru *ijma'* memainkan peranan yang penting dalam usaha menyelesaikan permasalahan manusia yang sering terdedah kepada perubahan terutama di masa kini. Walaupun usaha untuk mengumpulkan semua ulama di seluruh dunia agak sukar, namun ia boleh dilaksanakan melalui seminar, persidangan, kongres di peringkat antarabangsa agar dapat membuat suatu penyelesaian hukum secara kukuh dan selari dengan kehendak syarak.

*AL-QIYAS*

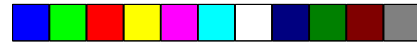
*Al-Qiyas* ialah menyamakan masalah yang tidak terdapat hukumnya di dalam nas dengan masalah yang dinyatakan hukumnya di dalam nas kerana terdapat persamaan di antara kedua masalah tersebut yang boleh dikombinasikan dengan alasan sesuatu hukum dibuat ('*illah al-hukm*) (Ibn Qudamah 'Abd Allah bin Ahmad 1342H; al-Syirazi Ibrahim b. 'Ali 1358H). Di peringkat permulaan Islam, *al-Qiyas* dikenali sebagai *al-Ra'y* (pemahaman perundangan) yang digunakan sebagai suatu istilah yang umum bagi menggambarkan bahawa ia adalah dari unsur *ijtihadiyyah*. Kemudian *al-Ra'y* berkembang menjadi suatu istilah berasingan dan konsep perundangan, yang dikenali sebagai *al-Qiyas* yang dapat membezakan dari bentuk-bentuk *al-Ra'y* dan *ijtihad* yang lain (al-Asyqar 'Umar Sulayman 1982).

Majoriti ulama berpendapat metod *al-Qiyas* boleh diterima pakai dan dijadikan sebagai hujah dalam menentukan sesuatu hukum berdasarkan kepada beberapa dalil, di antaranya al-Qur'an, al-Hadith dan perbuatan atau tindakan para sahabat Baginda s.a.w. (al-Bardisi 1969). Bahkan ia diolah dan dikaji berdasarkan kesesuaian dengan masa dan tradisi setempat. Ini akan melahirkan beberapa metod *ijtihad* dari kalangan sarjana Islam.

Antara contoh nilai-nilai fleksibiliti *al-Qiyas* ialah sebagaimana yang pernah berlaku di zaman pemerintahan Saidina 'Umar al-Khattab ketika sebahagian kakitangan pemerintah memberitahu bahawa terdapat sebahagian rakyatnya memiliki kuda yang mempunyai nilai yang tinggi sehingga terdapat seekor kuda mencecah harganya sama dengan seratus ekor unta dan ratusan kambing. Lalu Sayyidina 'Umar mengatakan; "Kita mengambil zakat 40 ekor kambing, sedangkan kita tidak mengambilnya dari kuda". Lalu beliau memerintahkan mengambil zakat kuda berdasarkan *al-Qiyas* keutamaan (*qiyas al-awla*) iaitu jika kambing wajib dizakat, maka zakat kuda sudah tentu lebih diwajibkan. Pandangan ini dijadikan pegangan Imam Abu Hanifah (al-Qaradawi 1990).

Antara contoh yang lain pula bagi menunjukkan fleksibiliti penggunaan *al-Qiyas* adalah terdapat sebahagian ulama menganalogikan atau mengqiyaskan makanan yang boleh mengenyangkan pada kebiasaannya dalam sesebuah negeri dalam kes zakat fitrah adalah berdasarkan suatu hadis Rasulullah s.a.w. yang menyebut kurma, anggur dan gandum (al-Qaradawi 1990).

Nilai-nilai fleksibiliti pada *al-Qiyas* diakui sendiri oleh Imam Muzani iaitu pendukung Imam Shafi'i. Beliau menegaskan bahawa para *fuqaha* semenjak zaman Rasulullah s.a.w., kini dan seterusnya akan menggunakan pendekatan analogi (*al-Qiyas*) dalam masalah *fiqh* dan masalah-masalah yang berkaitan dengan agama (al-Qaradawi 1990).



Justeru ulama meletakkan kedudukannya di tempat keempat di dalam sumber perundangan Islam selepas al-Qur'an, hadis dan *al-Ijma'*. Ulama mujtahidin menerima pakai *al-Qiyas* untuk menistinbatkan hukum-hukum yang sesuai dengan kes-kes tidak terdapat penyelesaiannya di dalam al-Qur'an, al-Hadith dan *al-Ijma'*. Oleh itu, berpandukan kepada keterangan di atas, *al-Qiyas* merupakan analogi dan pendekatan yang sistematik dan fleksibel untuk merealisasikan sesuatu hukum dengan menggunakan proses kiasan.

### SUMBER-SUMBER SAMPINGAN DALAM PERUNDANGAN ISLAM YANG MEMPERLUASKAN NILAI-NILAI FLEKSIBILITI

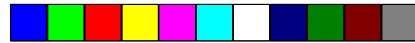
Selain sumber-sumber utama dalam perundangan Islam, terdapat beberapa sumber lain yang dianggap boleh memperluaskan lagi nilai-nilai fleksibiliti perundangan Islam. Ini menyumbang kepada kredibiliti dan keyakinan kepada perundangan Islam yang boleh disesuaikan dengan keadaan semasa dan mengharungi pelbagai masalah yang selalu menerima perubahan. Di antara sumber tersebut ialah *al-Istihsan*, *al-Masalih al-Mursalah*, *al-'Urf*, *al-Istishab* dan *al-Dhara'i'*.

#### AL-ISTIHSAN

Pelbagai definisi yang dikemukakan oleh para ulama terhadap *al-istihsan*. Di antaranya, *al-istihsan* ialah mengubah sesuatu daripada *al-qiyas al-jali* (analogi yang jelas) kepada *al-qiyas al-khafi* (analogi yang tersembunyi) atau dikecualikan masalah yang detail dari konsep yang bersifat menyeluruh atau kaedah yang bersifat umum disebabkan ada nas atau dalil yang mengkehendaki perubahan itu berlaku bagi tujuan untuk mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan (Abd al-Karim Zaydan 1979; Wahbah al-Zuhayli 1986).

Sebahagian ulama pula menambah bahawa *al-istihsan* adalah seseorang mujtahid mengubah dari satu hukum pada sesuatu masalah dari yang sebandingnya, kepada hukum yang lain kerana ada suatu pertimbangan yang lebih utama yang mengkehendaki perubahan tersebut (Husayn Hamid Hasan t.t).

Antara contoh *al-istihsan* yang dianggap mempunyai nilai-nilai fleksibiliti padanya ialah *al-istihsan* yang bersandarkan kepada '*urf* seperti transaksi atau akad *istisna'* iaitu menyuruh orang lain membuat sesuatu. Sebagai contoh membuat baju dengan memberi upah atau dibayar sedangkan transaksi itu dilakukan atas sesuatu yang tiada. Menurut hukum asal, tidak sah transaksi



tersebut tetapi ia menjadi sah dengan menggunakan kaedah *al-istihsan* kerana ia merupakan transaksi yang sudah terlaksana secara kebiasaan dalam kalangan manusia tanpa tiada seseorang pun yang menolak dan mengingkarinya (al-Qaradawi 1990).

Bentuk *al-istihsan* lain yang dianggap mempunyai nilai-nilai fleksibiliti adalah seseorang doktor dibenarkan melihat aurat pesakit semasa menjalankan pemeriksaan kesihatan, merawat dan mengubati. Ini berdasarkan pengecualian daripada kaedah umum yang melarangnya. Alasannya adalah semata-mata untuk menghilangkan bahaya dan kemudaratan yang menimpa pesakit tersebut (al-Qaradawi 1990).

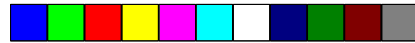
Antara contoh yang biasa berlaku di kebanyakan negara dulu dan kini ialah penggunaan tandas. Meskipun dikenakan sedikit bayaran perkhidmatan, namun tidak ditentukan berapa lamakah boleh berada di dalamnya, tanpa menentukan sebanyak manakah air, sabun, tisu, tenaga elektrik dan sebagainya yang telah digunakan, walaupun dari segi asal ia dilarang (al-Qaradawi 1990).

Berpandukan kepada penghuraian di atas, jelaslah kepada kita bahawa mana-mana ulama yang menggunakan *al-istihsan* dengan semata-mata akal fikiran tanpa berpandukan nas atau dalil, ia tidak dianggap menggunakan *al-istihsan* dengan cara yang sebenarnya. Bahkan mereka mengikut hawa nafsu yang tidak diakui oleh para ulama. Imam Shafi'i pernah menegaskan bahawa seseorang itu tidak dianggap mujtahid apabila membuat syariat, tetapi ia disyariatkan jika mujtahid itu menggunakan *al-istihsan* (al-Ghazali t.t).

Penjelasan di atas menunjukkan *al-istihsan* merupakan salah satu dari sumber perundangan Islam yang berbentuk *ijtihad* yang sesuai diaplikasikan dalam pelbagai permasalahan. Ini kerana ia seakan-akan *al-Qiyas* dan termasuk di antara sumber perundangan yang sampingan sahaja. Tambahan pula, ia tidak boleh diterima pakai dalam masalah-masalah yang melibatkan ibadat dan juga tidak boleh menyalahi dalil *naqli* yang terdiri dari al-Qur'an, hadis dan *al-ijma'*. Dengan ini, perselisihan di kalangan ulama tentang penghujahan *al-istihsan* hanyalah dari segi luarannya sahaja, sedangkan apabila diperhatikan secara lebih mendalam, perselisihan di kalangan mereka itu tidak berlaku.

#### AL-MASALIH AL-MURSALAH

Ulama menyatakan *al-masalih al-mursalah* ialah kemaslahatan yang tidak disyariatkan oleh Syari' (Allah s.w.t.) mengenai hukumnya sebagai suatu ketetapan serta tidak ditunjukkan oleh dalil syarak tentang kedudukan hukumnya sama ada diakui ataupun tidak. Sehubungan dengan itu, masalah ini dibina hukumnya berdasarkan kepada perkara yang boleh mendatangkan kebaikan dan menghindari keburukan (Sufi Hasan Abu Talib 1990; 'Abd al-Wahhab Khallaf t.t; 'Abd al-Karim Zaydan 1979).



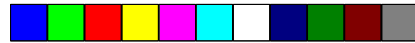
Kaedah *al-masalih al-mursalah* merupakan antara kaedah yang paling sesuai sekali dengan nilai fleksibiliti perundangan Islam. Ini kerana terdapat banyak contoh yang menunjukkan kaedah ini relevan diaplikasikan dalam perundangan Islam. Di antara contohnya ialah pengumpulan al-Qur'an dalam satu mushaf di zaman Sayyiduna Abu Bakr (al-Sabuni Muhammad 'Ali 1985), mengenakan cukai tanah (*kharaj*) terhadap tanah pertanian yang dirampas oleh tentera Islam dan tidak membahagikannya kepada tentera Islam di zaman Saydina 'Umar al-Khattab (Abu Yusuf Ya'qub b. Ibrahim 1352H), mengenakan cukai ke atas umat Islam yang kaya ketika berada dalam keadaan darurat ('Abd al-Karim Zaydan 1979) oleh pemerintah dan sebagainya. Seluruh kemaslahatan ini tidak disyariatkan oleh al-Syari' (Allah s.w.t.) mengenai hukum-hukumnya dan tidak ada dalil yang mengakuinya dan membatalkannya. Contoh lain yang menggambarkan nilai fleksibiliti dalam *al-masalih al-mursalah* ialah suatu pandangan yang dikemukakan dalam kitab al-Majmu' yang bermaksud (Imam al-Nawawi 1997):

Kiranya ditelan oleh orang yang mati itu sebutir permata yang berharga kepunyaan orang lain dan dituntut balik oleh tuannya, maka ketika itu haruslah dibelah perutnya dan dikembalikan permata tersebut kepada tuannya, dan sekiranya mati seorang perempuan yang masih mengandung dan anak yang dikandung itu masih hidup, haruslah dibelah perutnya kerana mengeluarkan anak itu bertujuan untuk memelihara satu nyawa meskipun dengan merosakkan sebahagian daripada anggota mayat.

Para ulama bersepakat menyatakan bahawa *al-masalih al-mursalah* tidak menjadi hujah di dalam perkara yang melibatkan ibadat kerana perkara tersebut tidak boleh diijtihadkan (Wahbah al-Zuhayli 1986). Manakala dalam perkara muamalat, ia menjadi perselisihan di kalangan para ulama ('Abd al-Wahhab Khallaf t.t; Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti 1986; Husayn Hamid Hasan (t.t); Wahbah al-Zuhayli 1986). Walau bagaimanapun, mereka yang menjadikan *al-masalih al-mursalah* sebagai hujah, telah menetapkan beberapa syarat yang mesti dipelihara (Ibrahim bin Musa al-Syatibi 1994; Sufi Hasan Abu Talib 1990; 'Abd al-Wahhab Khallaf t.t).

#### AL-'URF

Antara sumber perundangan Islam yang mempunyai nilai-nilai fleksibiliti dan amat sesuai diamalkan jika berlaku perubahan masa dan berlainan suasana dan keadaan ialah *al-'urf*. Ia adalah sesuatu perkara yang menjadi kebiasaan masyarakat dan sering dilakukan oleh mereka dalam urusan kehidupan seharian sama ada berbentuk perkataan atau perbuatan yang tidak bertentangan dengan



al-Qur'an dan al-Sunnah (al-Bardisi 1969). Ini berdasar kepada suatu hadis yang bermaksud (al-Haythami Nur al-Din 'Ali bin Abu Bakr 1986):

Apa-apa yang didapati dan dilihat oleh orang-orang Islam sebagai suatu yang baik, maka ia juga baik di sisi Allah.

Rentetan itu, ulama telah menjadikan '*al-urf*' atau adat sebagai salah satu dari prinsip atau kaedah umum *fiqhiyyah* iaitu *al-Adah Muhakkamah* (adat yang diperakui dan dijadikan rujukan dan hukum) (al-Suyuti 1990). Namun aplikasi *al-urf* mempunyai batas-batas yang tertentu. Oleh sebab itu, ulama telah membahagikan '*urf*' itu kepada tiga bahagian (Abd al-Karim Zaydan 1979; Sufi Hasan Abu Talib 1990):

1. '*Urf*' yang berbentuk perkataan dan amalan.
2. '*Urf*' yang berbentuk umum dan khusus.
3. '*Urf*' yang sah dan rosak.

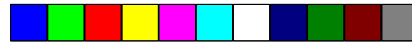
Selain itu, ulama telah menetapkan beberapa syarat untuk menjadikan *al-urf* itu dianggap sesuai dan boleh diamalkan, di antaranya ialah (Sufi Hasan Abu Talib 1990); hendaklah '*urf*' itu berbentuk umum hukumnya dan ia kerap kali diamalkan. Selain itu, ia hendaklah bersifat berterusan dan telah diamalkan sebelum itu dan yang terakhir, ia mestilah tidak bertentangan dengan dalil-dalil dan dasar-dasar syariat. Antara contoh nilai-nilai fleksibiliti *al-urf* adalah terhadap maksud *tafarruq* atau berpisah dalam suatu hadis Rasulullah yang bermaksud:

Dua orang yang melakukan akad jual beli iaitu penjual dan pembeli boleh melakukan khiyar (diberi pilihan) selama kedudukannya belum berpisah.  
(Hadis riwayat Bukhari dan Muslim)

Begitu juga maksud *ihya'* atau menghidupkan dalam suatu hadis Rasulullah s.a.w. yang bermaksud:

Barang siapa yang menghidupkan tanah terbiar, maka ia adalah miliknya.  
(Abu Dawud dan al-Tirmizi)

Menurut Yusuf al-Qaradawi, semua maksud tersebut iaitu 'berpisah' dan 'menghidupkan' tertakluk kepada '*al-urf*' atau adat kebiasaan yang diguna pakai oleh masyarakat kerana Allah s.w.t tidak menentukan hukum secara terperinci mengenainya. Ini bermakna Allah menyerahkan kepada '*al-urf*' yang berlaku dalam masyarakat (al-Qaradawi 1990).



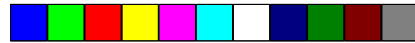
Bahkan terdapat sesuatu hukum yang berlandaskan *al-‘urf* boleh berubah disebabkan berlaku perubahan tempat dan masa (‘Abd al-Wahhab al-Khallaf t.t). Antara contoh yang mengambil kira *al-‘urf* kerana meraikan perubahan tempat ialah masalah membuka kepala. Imam al-Shatibi pernah mengutarakan permasalahan tersebut dengan menegaskan bahawa masalah membuka kepala berbeza-beza hukumnya sesuai dengan tempatnya. Menurutnya lagi, bagi mereka yang berada di negara-negara Timur, membuka kepala adalah sifat yang kurang sopan dan tidak melambangkan ketinggian maruah. Namun ia tidak dianggap keji jika berlaku di negara-negara Barat. Justeru hukum tersebut berbeza-beza sesuai dengan perbezaan tempat (al-Shatibi t.t; al-Qaradawi 1990).

Manakala contoh yang mengambil kira *al-‘urf* kerana meraikan perubahan masa adalah apa yang dinyatakan oleh al-Qarafi dalam bukunya al-Ahkam yang menukilkan pandangan daripada Imam Malik; “Jika isteri memberitahu, ia belum menerima mas kahwin padahal suaminya telah menggaulinya (bersetubuh), maka kata-kata yang diambil kira adalah dari pihak suami meskipun hukum asalnya adalah isteri belum menerimanya”. Salah seorang ulama Maliki iaitu Qadi Isma’il pernah memberi ulasan berhubung masalah tersebut. Bagi beliau, hukum di atas adalah berdasarkan *al-‘urf* atau adat kebiasaan yang diterima pakai oleh penduduk Madinah ketika itu. Menurut *al-‘urf* ketika itu, suami tidak boleh mengauli isterinya kecuali setelah ia membayar mas kahwin kepada isterinya. Namun begitu, sekarang *al-‘urf* atau adat kebiasaan mereka telah berubah. Oleh itu, kata-kata yang diambil kira adalah dari pihak isteri pula (al-Qaradawi 1990).

Dengan ini, *al-‘urf* mempunyai nilai-nilai fleksibiliti kerana memainkan peranan yang penting dalam menafsirkan perkataan-perkataan hukum yang terdapat di dalam nas-nas, menghasilkan hukum-hukum yang baru serta mengubah hukum-hukum terdahulu yang tidak sesuai dengan keadaan dan realiti. Justeru ia termasuk di dalam sumber perundangan yang berbentuk *ijtihadiiyyah* yang boleh mengubah mengikut kehendak *al-‘urf* dan adat. Walau bagaimanapun, sesuatu hukum itu tidak berubah dengan sebab berlakunya perubahan keadaan dan masa dalam perkara yang melibatkan hukum-hukum yang sabit secara *qat’i*, seperti wajib menunaikan janji, memelihara segala hak dan sebagainya. Ini kerana, ia melibatkan sesuatu yang mendatangkan kemaslahatan dan menghindari kemudaratan (Sufi Hasan Abu Talib 1990).

#### AL-ISTISHAB

*Al-Istishab* ialah mengekalkan hukum yang disabitkan dengan dalil pada masa lalu, berterusan sehingga kini kecuali ada dalil lain yang mengubahnya (Ibn Hazm 1984; ‘Abd al-Wahhab al-Khallaf t.t). Ulama telah membina beberapa prinsip



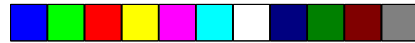
atau kaedah fiqhiyyah berdasarkan kepada al-Istishab ini. Di antaranya ialah (al-Suyuti 1990):

1. Asal sesuatu kekal di atas apa yang sedia ada. Sebagai contoh, apabila seseorang itu yakin dia berada dalam keadaan suci, kemudian dia merasa ragu, adakah dia dalam keadaan suci ataupun berhadass, maka hukumnya ialah ia berada dalam keadaan suci. Begitulah juga, apabila seseorang itu yakin dia berada dalam keadaan berhadass, kemudian dia merasa ragu, adakah dia berhadass ataupun suci, maka hukumnya ialah ia berada dalam keadaan berhadass (al-Suyuti 1990).
2. Asal sesuatu bersih dari tanggungjawab. Sebagai contoh, pihak pendakwa tidak sanggup atau tidak dapat membawa keterangan atau saksi terhadap dakwaannya, lalu dihadapkan sumpah terhadap tertuduh, tetapi ia berdiam diri, maka tidak boleh dijatuhkan hukuman ke atas tertuduh semata-mata kerana dia diam dan tidak mahu bersumpah. Ini kerana, pada asalnya ia terlepas dari tanggungjawab, bahkan dikembalikan sumpah itu kepada pendakwa pula (al-Suyuti 1990).
3. Asal sesuatu dihukumkan harus, sehingga ada dalil yang menunjukkan ia haram. Sebagai contoh, haiwan yang diragukan keadaannya sama ada boleh di makan ataupun tidak. Dalam masalah ini ada dua pendapat dalam mazhab *al-Syafi'iyyah*. Pendapat yang lebih tepat ialah halal dimakan dagingnya. Ini adalah merupakan pendapat *al-Râfi'i*. Namun begitu, mengikut Abu Hanifah, asal bagi sesuatu perkara itu haram, sehingga ada dalil yang menunjukkan keharusannya.

Ini adalah merupakan sebahagian daripada kaedah-kaedah atau prinsip-prinsip *fiqhiyyah*, walaupun terdapat beberapa kaedah dan prinsip *fiqhiyyah* yang lain lagi yang dapat dihasilkan dari *al-Istishâb* tersebut. Di antaranya, asal bagi sesuatu kejadian dikira masa yang paling hampir sekali, asal di dalam percakapan adalah kebenaran, asal sesuatu perkara itu dihukumkan tiada dan lain-lain (al-Suyuti 1990; 'Abd al-Wahhab Khallaf t.t).

Ini menggambarkan *al-istishab* sememangnya mempunyai nilai-nilai fleksibiliti yang boleh disesuaikan dengan kehendak masa dan keadaan mahupun tempat. Walau bagaimanapun, berlaku perselisihan di kalangan ulama untuk menerima al-istishab sebagai hujah dan sumber perundangan Islam ataupun tidak (Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (t.t), 1: 339; Ibn Hazm 1984; Ibn Badran (t.t),; al-Tilmasani al-Syarif 1346H; Wahbah al-Zuhayli 1986; al-Amidi 1984).



*AL-DHARA'I'*

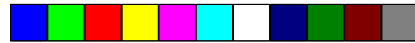
*Sadd al-dhara'i'* merupakan salah satu daripada sumber perundangan Islam yang terdapat padanya nilai-nilai fleksibiliti. Ini kerana konsep *al-dhara'i'* berpandukan kepada *ijtihadiyyah* dan analisis mendalam dari para ulama. Namun ia tidak terasing jauh dari sumber-sumber yang lain disebabkan pendalilannya hendaklah berdasarkan kepada dalil *naqli* iaitu al-Qur'an, al-Hadith dan *al-Ijma'* serta berpandukan kepada kedua sumber *ijtihadiyyah* yang utama iaitu *al-qiyas* dan *al-istislah* atau *al-masalih al-mursalah*.

Dalam perundangan Islam terdapat dua aspek *al-dhar'i'* yang dibenarkan, iaitu *fath al-dhar'i'* dan *sadd al-dhar'i'*. *Fath al-dhar'* bererti melaksanakan beberapa cara yang boleh mencapai kebaikan. Manakala *sadd al-dhar'i'* pula bererti mengelak daripada melakukan sebarang cara yang mempunyai unsur-unsur yang boleh membawa kepada kerosakan (Al-Burhani Muhammad Hisyam 1985; Mahmud Hamid 'Uthman 1996).

Doktrin *al-Dhar'i'* juga dianggap nilai fleksibiliti dan dianggap sebagai instrumen perundangan Islam yang boleh diaplikasi bagi menyelesaikan insiden-insiden yang berlaku dalam masyarakat. Ini bermakna, walaupun tiada nas al-Quran dan hadis yang melarang sesuatu perkara, namun dengan berpandukan kaedah ini, kerajaan boleh bertindak dan membendung sesuatu perkara dengan tujuan memberi kebaikan kepada rakyat dan negara.

Sebagai contoh, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia memberi saranan kepada semua pihak terutama jabatan-jabatan yang terlibat secara langsung dengan penguatkuasaan undang-undang, seperti Ketua Setiausaha Kementerian, YB Setiausaha Kerajaan, Ketua-Ketua Jabatan Persekutuan dan Negeri, Ketua-Ketua Pengurusan Badan-Badan Berkanun Persekutuan dan Negeri, Polis DiRaja Malaysia, Jabatan Agama Islam Negeri, Ketua-Ketua Badan Swasta, Ketua-Ketua Pertubuhan dan seumpamanya agar aktiviti dan program berbentuk kesenian dan kebudayaan yang dianjurkan oleh mana-mana kumpulan yang disyaki sebagai sesat tidak dipersembahkan kepada masyarakat Islam. Tambahan pula, ia boleh mengelirukan masyarakat Islam jika diberi kebebasan dan sokongan kepada mereka yang disyaki penyebar ajaran sesat mengadakan aktiviti tersebut (BAHEIS (JAKIM) 1995).

Saranan yang dikemukakan oleh JAKIM di atas adalah bertepatan dengan konsep *Sadd al-Dhara'i'* yang bertujuan untuk membendung ajaran sesat. Ini kerana, jika aktiviti tersebut tidak dibendung dan diawasi dengan berkesan, ia akan menyebabkan ajaran sesat mudah tersebar di kalangan masyarakat Islam.

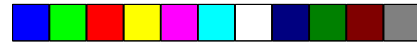


## KESIMPULAN

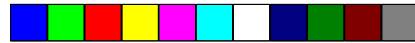
Sumber perundangan Islam sebagaimana yang terkandung di dalam al-Qur'an, hadis dan sumber-sumber lain mempunyai nilai-nilai fleksibiliti atau sesuai bagi setiap masa dan tempat, dalam suasana dan keadaan yang berbeza sama ada terhadap individu mahupun masyarakat. Masyarakat Islam sewajarnya menunjukkan keprihatinan terhadap sumber perundangan Islam dan menyedari bahawa berpegang kepada sumber tersebut adalah sebagai garis panduan kepada mereka dan penyelesaian kepada permasalahan yang dihadapi oleh mereka. Ini kerana syarak mampu menyelesaikan masalah dan memelihara segala kepentingan manusia iaitu agama, nyawa, akal, keturunan dan harta benda.

## RUJUKAN

- 'Abd al-Karim Zaydan. 1989. *al-Madkhal li Dir'sat al-Shariah al-Islamiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, Baghdad: Maktabah al-Quds.
- 'Abd al-Wahhab Khallaf. t.t. *'Ilm Usul al-Fiqh*. Kaherah: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah Shabab al-Azhar.
- Abu Yusuf Ya'qub b. Ibrahim. 1352H. *al-Kharaj*. Kaherah: Matba'ah al-Salafiyyah.
- al-Amidi 'Ali ibn Abi 'Ali. 1984. *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, dlm. Sayyid al-Jamili (ed). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- al-Asyqar 'Umar Sulayman. 1982. *Tarikh al-Fiqh al-Islami*. Kuwait: Maktabah al-Falah.
- al-Bardisi Muhammad Zakariyya. 1969. *Usul al-Fiqh*. Beirut: T.P.
- al-Bayhaqi, Abu Bakar Ahmad b. al-Husayn b. 'Ali. t.t. *Sunan al-Kubra*. Beirut: Dar al Fikr.
- al-Burhani Muhammad Hisyam. 1985. *Sadd al-Dhara'i' fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Tesis MA dikemukakan kepada pihak Universiti Kaherah Mesir, Beirut: Maktabah al-Rayhani.
- al-Ghazali, Abu Hamid. t.t. *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Haythami Nur al-Din 'Ali bin Abu Bakr. 1986. *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*. Kitab al-'Ilm, Bab al-Ijma'. Beirut: Muassasah al-Ma'arif.
- al-Nawawi, Muhy al-Din Abu Zakariyya b. Sharf. 1997. *al-Majmu' Sharh al-Muhadhdhab, 20 j.*, (j. 1 - j. 9 oleh al-Nawawi, j. 10 - j. 12 oleh 'Ali b. Abd al-Kafi al-Subki dan j. 13 - j. 20 oleh Muhammad Najib al-Muti'i). Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah.
- al-Qaradawi. 1990. *al-Madkhal li Dirasat al-Shariah al-Islamiyyah*. Kaherah: Maktabah Wahbah.



- al-Sabuni Muhammad 'Ali. 1985. *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- al-Shafi'i Muhammad b. Idris. 1979. *al-Risalah*. Kaherah: Maktabah Dar al-Turath.
- al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa. t.t. *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah.
- al-Suyuti Jalal al-Din 'Abd al-Rahman ibn Abu Bakr. 1990. *al-Asybah wa al-Naza'ir*. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah.
- al-Tilmasani al-Syarif. 1346H. *Miftah al-Wusul ila Bina' al-Furu' ala al-Usul*. Tunis: Matba'ah al-Ahliyyah.
- BAHEIS (JAKIM). 1995. *Jurnal Penyelidikan Islam, Bil. 9*. Unit Akidah dan Ajaran Sesat.
- Husayn Hamid Hasan. t.t. *Nazariyyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami*. Kaherah: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah.
- Ibn al-Qayyim Muhammad ibn Abi Bakr al-Jawziyyah. t.t. *Ighathah al-Lahfan*. Kaherah: Maktabah al-Halabi.
- Ibn al-Qayyim Muhammad ibn Abi Bakr al-Jawziyyah. t.t. *I'lam al-Muwaqqi'in*. Beirut: Dar al-Jil.
- Ibn Badran. t.t. *al-Madkhal ila Madhhab al-Imam Ahmad b Hanbal*. Mesir: Idarah al-Taba'ah al-Muniriyyah.
- Ibn Hazm 'Ali ibn Ahmad al-Zahiri. 1984. *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kaherah: Matba'ah al-Imam.
- Jad al-Haq 'Ali Jad al-Haq. 1991. *al-Fiqh al-Islami Nashatuh wa Tatawwaruh*. Kaherah: Dar al-Shabab.
- M. 'Abd al-'Aziz al-Khawli. 1983. *Miftah al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Mahmood Zuhdi b. Abdul Majid. 1992. *Sejarah Pembinaan Hukum Islam, edisi 2*. Kuala Lumpur: Jabatan Penerbitan, Universiti Malaya.
- Mahmud Hamid 'Uthman. 1996. *Qa'idah Sadd al-Dhara'i' wa Atharuha fi al-Fiqh al-Islami*. Kaherah: Dar al-Hadith.
- Muhammad Abu Zahrah. 1987. *Tarikh al-Madhahib al-Islamiyyah*. Kaherah: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Muhammad 'Ajjaj al-Khatib. 1981. *Usul al-Hadith 'Ulumuh wa Mustalahatuh*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Muhammad al-Khudari Bik. 1965. *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*. Kaherah: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra.
- Mustafa al-Siba'i. 1978. *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tasyri; al-Islami*. Beirut: T.P.
- Sa'id 'Abd. al-Fattah 'Ashur. 1994. *Hadarah al-Islam*. Kaherah: Fakulti Kesusasteraan, Universiti Kaherah, Mesir.



- Sa'id 'Abd. al-Fattah 'Ashur. 1994. *al-Itisam*. Kaherah: Matba'ah al-Halabi.
- Sufi Hasan Abu Talib. 1990. *Tatbiq al-Syari'ah al-Islamiyyah fi Bilad al-'Arabiyyah*. Kaherah: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah.
- Wahbah al-Zuhayli. 1986. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Damsyik: Dar al-Fikr.

Pusat Pengajian Umum  
Universiti Kebangsaan Malaysia

